رسالة معمولة لدفع الاشتباه في امر الكنيسة والبيع وبيت النار
في القرى والسواد والبلاد والامصار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله • وفضله على من
سواه من ملائكته ورسله • وجعل لامته
وجه الارض مساجد يذكر فيها اسمه • وامرهم
باعلان الحق واطفاء نيران الكفر وهدم
متعبدهم حتى لا يبقى منه رسمه • والصلوة
والسلام على نبيه محمد سيد الانام • وآله
الكرام • واصحابه العظام • ومن تبعهم
بالاعتصام • الى قيام الساعة وساعة القيام •
وبعد فلما اشتبه الامر في باب الكنايس
والبيع وبيوت النار • كتبت اوراقا ينكشف
بها ما هو المختار • في القرى والامصار • و

وجعلتها على فصول وخاتمة • طلبا لمرضاة الله •
وخير خاتمة واعلم ان الكنيسة لا تخلو من
ان تكون قديمة او حديثة وكل واحدة منهما
اما ان تكون في البلاد او في القرى والسواد •
وكل واحدة منهما اما ان تكون مفتتحة صلحا
او قهرا وعنوة والمفتوحة عنوة قرية كانت او
بلدة اما ان يقر عليها اهلها اولا والقرية
المفتوحة قهرا اما ان يجعلها الامام مصرا اولا
ومن عدة اقسام اوردت كل قسم منها
في فصل الا ان البعض لاشتراكه مع آخر منها
في حكم واحد اوردتهما في فصل

فصل في القديمة في بلدة فتحها
الامام عنوة ثم جعلهم ذمة او في قرية كذلك

يقال كنيسة اليهود والنصارى لمتعبدهم وكذلك
البيعة كان مطلقا في الاصل ثم غلب استعمال الكنيسة
لمتعبد اليهود والبيعة لمتعبد النصارى كذا في الكفاية
والعناية لكن الغالب في عرفنا استعمال الكنيسة مطلقا لمتعبد اليهود
والنصارى ولهذا اكتفينا به منه

ثم صارت مصرًا من امصار المسلمين قال
في التجريد كل مصر من امصار المشركين ظهر
عليهم المسلمون عنوة وصالحهم الامام على ان
يجعلهم ذمة وفيها كنايس قديمة منعوا
عن الصلوة فيها وامروا ان يجعلوها مساكن
لانه لما فتحت عنوة صارت للغانمين فلا
يستحقها اهل الذمة الا بتقريرهم فكان
تقريرهم بمعنى التمكين من الاحداث ولا
ينبغي لمن يهدمها وكذلك كل قرية جعلها
(الامام)
الامام مصرًا لما بينا وقال في التاتارخانية اذا
فتح الامام بلدة من بلاد اهل الشرك قهرًا
وعنوة ثم صالحهم على ان يجعلهم ذمة
وفيها كنايس قديمة وبيوت النار او

كانت قرية من قريهم كذلك ثم صار ذلك الموضع
مصرًا من امصار المسلمين يجمع فيه الجمع ويقام
فيه الحدود فان الامام يمنعهم عن الصلوة فيها
ثم لا يهدم بناء الكنيسة لكن يومرون حتى
يجعلوها مساكن وقال في التسهيل ذكر محمد
ان الكنايس والبيع القديمة يهدم في امصار
المسلمين قال شمس الايمة السرخسي الاصح عندي
ان القديمة لا تهدم وذكر كل بلدة فتحها
الامام عنوة وصالحهم على ان يجعلهم ذمة
منعوا عن الصلوة في كنايسهم القديمة وامرهم
ان يجعلوها مساكن وقال في البزازية كل ارض
فتحت عنوة لا يترك فيها بيعة ولا كنيسة
ولا بيت النار واعترض على الامام الحلواني

والامام السرخسي بان بخارا وسمرقند فتحتا
عنوة فكيف يترك البيع فقالا كان مجوسيا و
اليهود والنصارى كانوا مقهورين تحت ايديهم
بالامان والقهر لا يرد على المقهور فلهذا ترك
البيع واما بيت النار فلا يترك البتة لان القهر
ورد عليهم وعلى هذا يترك البيع بخوارزم لانها
فتحت صلحا وهذا الاعتراض مع جوابه بعينه
مذكور في مجمع الفتاوى وغيره فان قيل قال
في التاتارخانية وفي الامصار يترك القديمة
على رواية الاجارات وعامة الكتب وفي الولوالجية
وهذا اصح وعلى رواية كتاب العشر لا
يترك القديمة وبرواية كتاب العشر اخذ
الحسن وهذه الروايات فيما ظهر الامام عليهم

من غير صلح انتهى كلامه ولا يخفى ان بين هذه
الروايات وما سبق نوع مدافعة قلنا لا
مدافعة ولا منافاة اذ المراد بترك القديمة
على رواية الاجارات وعامة الكتب عدم هدمها
وبعدم تركها على رواية كتاب العشر هدمها
ويدل على ذلك ان هذه الروايات اوردها
الامام فخر الدين قاضي خان في فتاواه وشرحه
مفسرة بما فسرنا به حيث قال اما القديمة ذكر
محمد في الاجارات لا تهدم وذكر في كتاب
العشر والخراج انها تهدم في امصار المسلمين
وقال شمس الائمة السرخسي الاصح عندي
رواية الاجارات ويدل عليه قول المنية
ايضا اما القديمة في الامصار قيل تهدم

وقيل لا وإذ قد عرفت هذا تبين لك ان
المراد بالاصح في قوله وفي الولوالجية وهذا اصح
هو عدم الهدم كما في فتاوى قاضي خان
ثم لا يخفى عليك ان عدم الهدم لا يدل على
الترك والابقاء على المعبدية قطعا لجواز ان
لا يهدم ويجعل مسكنا كما ذكر فيما مر غير مرة
او لا يرى ان الامام السرخسي قال الاصح عندي
رواية الاجارات وهي عدم الهدم كما عرفته
آنفا مع ان القديمة عنده لا يترك على معبديتها
بل يجعل مسكنا كما حققته فيما سلف على انه لما لم
يوجد نقل على ذلك الخصوص وجب علينا
العمل بالنصوص في محمل رواية الاجارات
وعامة الكتب على ما نص عليه في التجريد

وغيره من الكتب المذكورة واما قول البزازية
فيما مر واما بيت النار فلا يترك البتة فيراد
به كما هو الظاهر انه لا يترك على معبديته البتة
ويجعل مسكنا كما في التجريد وغيره ويحتمل
ان يراد انه ان يهدم ولا يترك على حاله البتة
كما في رواية كتاب العشر والخراج وقوله و
على هذا يترك البيع بخوارزم لانها فتحت
صلحا يراد به انها يترك على معبديتها بقرينة
الصلح وبما لخصنا الكلام في هذا المقام
ظهر التطبيق والتلفيق بعون الله ولي
التوفيق **فصل** اما القديمة في بلدة
فتحها الامام قهرا وعنوة ثم لم يجعلهم ذمة بل
استرقهم او قتلهم ثم صارت مصرا من امصار

المسلمين يجمع فيه الجمع ويقام فيه الحدود
ثم نقلت اليسطايفة من النصارى او اليهود
كدار السلطنة قسطنطينية حميت عن البؤس و
البلية فليست من محل النزاع في شيء لانها بالقهر
وسبي اهلها صارت للمسلمين فجعلها بعد معبدا
لطايفة اخرى من المشركين احداث بلا مرية
كما لا يخفى على من له في الفقه ادنى دربة ولانهم لما
لم يجوزوا جعلها معبدا في بلدة فتحت عنوة و
اقر عليها اهلها لمعنى الاحداث كما عرفته فههنا
بالطريق الاولى لظهور معنى الاحداث لما بيّنا
ولان اتخاذها معبدا كاتخاذ دار من الدور
القديمة معبدا لاشتراكهما في الاحداث بعد ما
صارت للمسلمين وكونها كنيسة قبل ذلك لا

يجدي طايلا بذلك ولان قول الامام الحلواني
والامام السرخسي فيما مر واما بيت النار فلا يترك
البتة لورود القهر عليهم بحجة قاطعة وبينة
واضحة لما ادعيناه ههنا ولان صاحب الهداية
قال واذا انهدمت الكنايس والبيع القديمة
اعادوها الخ وقال في غاية البيان والمراد
من القديمة ما كانت قبل فتح الامام بلدهم
ويصالحهم على تقريرهم واراضيهم وذلك
لان الصلح لما وقع على تقريرهم وترك
التعرض لهم دل ذلك على اعادة ما انهدم
انتهى كلامه وهذا تصريح بان القديمة التي
تترك على معبديتها وتعاد عند انهدامها
ما كانت في بلدة فتحت صلحا على تقريرهم

واراضيهم وترك التعرض لهم وربما اوضحناه نظره
الحق في القرى والامصار • ولا تركنوا الى
الذين ظلموا فتمسكم النار **فصل**
واما القديمة في السواد والقرى ففي فتاوى
قاضي خان قال مشايخنا لا تهدم الكنايس
والبيع القديمة في السواد والقرى وفي
المنية اما البيع القديمة في السواد لا تهدم
في الروايات كلها وكذا في التتمة واعلم
انهم ذكروا فيما مر ان القرية التي فتحت عنوة
واقر عليها اهلها ثم صارت مصرا من امصار
المسلمين لا تهدم فيها القديمة بل تجعل
مسكنا ولا يخفى ان في التقييد بصيرورتها
مصرا للمسلمين دلالة على انها فيما لم يتمصر

للمسلمين تترك على حالها ولا يجعل مسكنا اذا
عرفت هذا فنقول ان اريد بالقرى منها ما
تمصرت للمسلمين ينبغي لمن يراد بعدم هدم
القديمة جعلها مسكنا لما عرفته وان اريد بها
ما لم يتمصر كذلك ينبغي ان يترك على حالها لما
بيناه **فصل** واما القديمة في الصلحية
ففي التاتارخانية اذا وقع الصلح بينهم وبين
الامام قبل ظهور الامام عليهم على انفسهم و
اراضيهم على ان يقاسمهم الامام منازلهم في
مصرهم فان الكنايس تترك على حالها في الروايات
كلها المصر والقرى في ذلك سواء ولكن يمنعون
عن الاحداث فيهما وفي المنية فاما القديمة
في الصلحية تترك في المواضع كلها في الروايات

كلها قال محمد رحمه الله ليس ينبغي ان يترك في
ارض العرب كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار
وفي الصلحية يترك في المواضع كلها ويمنع احداثها
في الامصار وفي القرى في قولهم جميعا وكذا في
التتمة وفي التجريد اذا طلب قوم من اهل الحرب
منا ان يصيروا ذمة يؤدون الخراج والجزية
ويجري عليهم احكام الاسلام يجب اجابتهم
اليه لان عقد الذمة ترك المحاربة وانه خلف
عن الاسلام فاذا جاؤا بالاصل وهو الاسلام
يجب قبوله فكذا الخلف ولا يتعرض لكنائسهم
وبيعهم ولا يهدم شيء من ذلك لان عقد الذمة
وقع على ترك التعرض لها

فصل

واما الاحداث في الامصار ففي التتمة اهل

الذمة ان ارادوا احداث البيع والكنايس
في الامصار يمنعون بالاجماع وكذا في المنية
وقال في فتاوى قاضي خان اذا اراد اهل الذمة
احداث البيع والكنايس او المجوس احداث
بيت النار وارادوا ذلك في امصار المسلمين
وفيما كان من فناء المصر منعوا عن ذلك عند
الكل ولا يترك الذمي ان يتخذ في بيته
صومعة في المصر يصلي فيه وقال في الهداية
والصومعة للتخلي فيها بمنزلة البيعة بخلاف
موضع الصلوة في البيت لانه تبع السكنى وفي
التتمة والمنية وان صالح قوم من اهل الحرب
على ارضهم وصاروا ذمة ومصرت حتى يقام فيها
الحدود فانه يترك فيها البيعة والكنيسة

ما كانت يوم صلحوا وليس للمسلمين ان يهدموا
ولن احدث غيره بعدهم ما كان في المصر والمصر
القصبة والمدينة والربض وقال في التجريد
وان ارادوا ان يحدثوا شيئا من الكنايس
والبيع بعد ما تمصرت لم يمكنوا من ذلك
لان المصر موضع اظهار شعاير الاسلام فلا
يمكن من اظهار شعاير الكفر ولهذا لا يمكنون من
من اظهار بيع الخمر والخنزير فيه وادخال شيء
من ذلك في المصر ولكن مصرا لامام مصرا للمسلمين
كما مصر عمر رضي الله عنه الكوفة والبصرة فاشترى
قوم من اهل الذمة دارا وارادوا ان يتخذوها
كنايس لم يمكنوا من ذلك لما بينا وكذلك لو
تخلى رجل في صومعته منع من ذلك لانه بمعنى

احداث الكنيسة وفي التاتارخانية ولو طلب قوم
من اهل الحرب الصلح على ان يصيروا ذمة على ان المسلمين
ان اتخذوا امصارا في ارضهم لم يمنعوهم من ان يحدثوا
بيعة او كنيسة ومن ان يظهروا فيه بيع الخمور و
الخنازير فلا ينبغي للمسلمين ان يصالحهم على ذلك
ولو صالحوهم على ذلك كان لهم ان ينقضوا الصلح
فصل واما الاحداث في القرى ففي المنية
اختلف المشايخ فيه قال مشايخ بلخ يمنعون وقال
مشايخ بخاري لا قال السرخسي ان كانت غالب
اهلها اهل الذمة لا يمنعون والا يمنعون وفي
التتمة ذكر شمس الائمة السرخسي الاصح عندي يمنعون
عن ذلك في السواد وذكر هو في السير الكبير فقال ان
كانت قرية غالب اهلها اهل الذمة لا يمنعون

اما القرية التي سكنها المسلمون اختلف المشايخ فيها وفي
التجريد ولو عطل الامام المصر وتركوا الجمعة واقامة
الحدود كان لاهل الذمة ان يحدثوا ماشاؤا لانها
بالتعطيل عادت قرية وكذا في التاتارخانية وقال في
الهداية في كتاب الكراهية لا يمكنون من اتخاذ البيع
والكنايس واظهار بيع الخمور والخنازير في الاسواق
لظهور شعاير الاسلام فيها بخلاف السواد قالوا هذا
اذا كان في سواد الكوفة لان غالب اهلها اهل الذمة
فاما سوادنا فاعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون
فيها ايضا وهو الاصح وفي الكافي فاما في سوادنا وبلادنا
فاعلام الاسلام فيها بادية فلا يمكنون فيها ايضا و
هو الصحيح لا يفتى بما ذكر في الهداية والكافي وغيرهما
من ان الذمي اذا اوصى بان يبنى كنيسة لقوم غير مسمين

جازت الوصية عند ابي حنيفة رح يدل بظاهره على جواز
الاحداث عنده في القرى والامصار لانا نقول ذكر
الاختلاف في القرى فاما في الامصار فلا يجوز بالاتفاق
لانهم لا يمكنون من احداث الكنيسة في الامصار كذا في
شروح الهداية وقال في الكفاية الظاهر ان المراد منها
بالقرى ما ليس فيه من شعاير الاسلام شيء اما اذا كانت
قرية فيها شيء من شعاير الاسلام فهي كالمصر ولهذا لا
يمكنون من بيع الخمور والخنازير فيها **خاتمة** وفي فتاوى
قاضي خان الذمي اذا اشترى دارا في المصر ذكر في العشر
والخراج انه لا ينبغي ان يباع منه ولو اشترى يجبر على بيعها
من المسلم وذكر في الاجارات انه يجوز الشراء ولا يجبر على
البيع وفي التاتارخانية اهل الذمة اذا اتخذوا دورا
فيما بين المسلمين ليسكنوا فيها جاز لانهم اذا سكنوا بين

المسلمين ليروا معالم الاسلام ومحاسنه وما كان المسلمون عليه
فربما يميل قلوبهم الى الاسلام وكان الشيخ الامام شمس الائمة
الحلواني يقول هذا اذا قلّ بحيث لا يتعطّل بسبب سكناهم
ولا يتقلّل بعض جماعات المسلمين فاما اذا كثروا بحيث يتعطّل
بسبب سكناهم بعض جماعات المسلمين او يتقلّل يمنعون من
السكنى فيما بين الناس ويؤمرون بان يسكنوا ناحية ليس
فيها للمسلمين جماعة وهو محفوظ عن ابي يوسف في الامالي و
وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط والحاصل انهم لا يمنعون
من السكنى في امصار المسلمين فيجوز بيع الدور واجارتها
منهم الا ان يكثر على وجه يقل بسببه جماعات المسلمين في
يؤمرون بان يسكنوا ناحية من المصر غير الموضع الذي سكنه
المسلمون على وجه يأمنون اللصوص ولا يظهر الخلل في جماعات
المسلمين • الحمد لله على التمام • والصلوة على رسوله افضل الانام

رسالة معمولة لبيان النهي عن الاستعانة والاستنصار

في امور المسلمين بأهل الذمة والكفار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارسل نبينا رحمة للعالمين • و
جعل امته خير امة يامرون بالمعروف وينهون
عن منكر الضالين • صلى الله عليه وآله
الطيبين الطاهرين • واصحابه الذين هداة
طريق الحق والدين وبعد فهذه رسالة
جمعتها من التفاسير والاخبار • ومن الفروع
والآثار • ليبين ورود النهي عن الاستعانة
والاستنصار • في امور المسلمين باهل الذمة
والكفار • ووجوب البراءة منهم والاجتناب
عن الفجار • لا سيما اليهود فانهم اشد الناس
عداوة للذين آمنوا بما يجب عليهم في زعمهم
ما تمكنوا من ايصال الشر والاضرار • وحسبنا

الله

الله واليه المصير • ونعم المولى ونعم النصير •
قال الله سبحانه وتعالى في سورة الاعراف
لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون
المؤمنين الآية قال ابو بكر الرازي في كتابه
المسمى باحكام القرآن فيه نهي عن اتخاذ
الكافرين اولياء لانه جزم الفعل فهو اذن
نهي وليس بخبر قال ابن عباس رضي الله عنهما
نهى الله تعالى المؤمنين بهذه الآية ان
يلاطفوا الكفار ونظيرها من الآي
قوله تعالى لا تتخذوا بطانة لا يألونكم
خبالا • وقوله لا تجد قوما يؤمنون بالله
واليوم الآخر يوادون من حاد الله و
رسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم

الآية وقوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم
النار وقوله فاعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم
يرد الا الحياة الدنيا وقوله واعرض عن
الجاهلين وقوله يا ايها النبي جاهد الكفار
والمنافقين واغلظ عليهم وقوله ولا تقعد
بعد الذكرى مع القوم الظالمين
وقوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم
بالمودة الآية وقوله ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا زهرة الحياة الدنيا
فيه نهي بعد النهي عن مجالستهم وملاطفتهم
عن النظر الى اموالهم واحوالهم في الدنيا
وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم

١٥

التعبس ما يتعلق في اذناب الابل من ابوالها وابعارها فيجف عليها منه

مر بابل بني مصطلق وقد عبست بابوالها من
السمن فتقنع بثوبه ومضى لقوله تعالى ولا تمدن
عينيك الى ما متعنا به الآية وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال انا بريء
من كل مسلم مع مشرك فقيل لم يا رسول الله
قال لا تراءى ناراهما وقال انا بريء من كل مسلم
اقام بين اظهر المشركين فهذه الآيات والآثار
لفظ اظهر مقحم م
دالة على انه ينبغي ان يعامل الكفار بالمغلظة
والجفوة دون الملاطفة والملاينة ما لم يكن
حال يخاف فيها على تلف نفسه او تلف
بعض اعضائه او ضررا كثيرا يلحقه في نفسه
فانه اذا خاف ذلك جاز له اظهار الملاطفة
والموالاة من غير صحة اعتقاد والولي

قال ابو بكر الرازي وانما قال ذلك لان نار [illegible] المتنكب
للسلطان وحرب الملك [illegible] القبائل
كانت اذا ارادت [illegible] على غيرهم [illegible] وقتالهم
اوقدوا نارا عظيمة [illegible] انهم عقدوا
وقال الاعشى [illegible] وقدرا وقدت للحرب نارا
[illegible] منه

ينصرف على وجهين احدهما من يلي امور من
ارتضى فعله بالنصرة والمعونة والحياطة
وقد سمي بذلك المعان المنصور قال الله
تعالى الله ولي الذين آمنوا يعني انه يتولى
نصرهم ومعونتهم والمؤمنون اولياء الله
بمعنى انهم معانون بنصرة الله قال الله
تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا
هم يحزنون انتهى كلامه • وفي الكشاف
نهوا ان يوالوا الكافرين لقرابة بينهم او
صداقة قبل الاسلام او غير ذلك من
الاسباب التي يتصادق بها ويتعاشر وقد
كرر ذلك في القرآن من يتولهم منكم فانه
منهم لا تجد قوما يؤمنون بالله الآية •

لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء والمحبة
في الله والبغض في الله باب عظيم واصل من
اصول الايمان • من دون المؤمنين يعني ان لكم
في موالاة المؤمنين مندوحة عن موالاة
الكافرين فلا تؤثروهم عليهم • ومن يفعل
ذلك فليس من الله في شيء • اي ومن يوالي
الكفرة فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه
اسم الولاية يعني انه منسلخ عن ولاية الله
رأسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي
وموالاة العدو متنافيان قال تود عدوي
ثم تزعم انني صديقك ليس النوك عنك بعازب •
وقال القاضي نهوا عن موالاتهم لقرابة او
صداقة جاهلية ونحوهما حتى لا يكون

حبهم وبغضهم الا في الله او عز الاستعانة
في الغزو وساير الامور الدينية وفي القرطبي
نهى الله المؤمنين لئلا يلاطفوا الكفار فيتخذوهم
اولياء قال الله عز وعلا في تلك السورة
ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار
يؤده اليك ومنهم من ان تأمنه بدينار لا
يؤده اليك الا ما دمت قايما ذلك بانهم
قالوا ليس علينا في الاميين سبيل قال
الامام القرطبي في تفسيره اخبر الله تعالى ان
في اهل الكتاب الامين والخائن والمؤمنون
لا يميزون ذلك فينبغي اجتناب جميعهم
وفي الكشاف تركهم اداء الحقوق بسبب
قولهم ليس علينا في الاميين سبيل

اي لا يتطرق علينا عتاب وذم في شان
الاميين يعنون الذين ليسوا من اهل
الكتاب وما فعلنا بهم من حبس اموالهم
[عطف على شأن الاميين منه]
والاضرار بهم لانهم ليسوا على ديننا وكانوا
يستحلون ظلم من خالفهم ويقولون لم
لم يجعل لهم في كتابنا حرمة وقال القاضي انهم
استحلوا ظلم من خالفهم وقالوا لم يجعل لهم
في التورية حرمة وقال القاشاني كانوا
يستحلون اموال المسلمين ودماءهم ويقولون
من ليس على ديننا لم يكن له في كتابنا حرمة
قال الامام الرازي في تفسيره ان من مذهب
اليهود انه يحل قتل المخالف ويحل اخذ
ماله باي طريق كان قال الله سبحانه وتعالى

في سورة الاعراف يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
بطانة من دونكم لا يالونكم خبالا ودوا ما عنتم
الآية بطانة الرجل وليجته وصفيه وهو
الذي يعرفه اسراره ثقة به وفي الكشاف
ودوا ما عنتم اي تمنوا ان يضروكم في دينكم
ودنياكم اشد الضرر وابلغه وفي التفسير الكبير
لا يقصرون في افساد دينكم فان عجزوا عنه
ودوا لقاكم في اشد انواع الضرر قال
ابو بكر الرازي نهى الله المؤمنين ان يتخذوا
اهل الكفر بطانة من دون المؤمنين ولن
يستعينوا بهم في خواص امورهم واخبر عن ضماير
هؤلاء الكفار للمؤمنين فقال لا يالونكم خبالا
يعني لا يقصرونكم فيما يجدون السبيل اليه

من افساد اموركم لان الخبال هو الفساد ثم قال
ودوا ما عنتم قال السدي ودوا اضلالكم عن
دينكم وقال ابن جريج ودوا ان تعنتوا في دينكم
فتحملوا على المشقة فيه لان اصل العنت
المشقة ففي هذه الآية دلالة على انه لا يجوز
الاستعانة باهل الذمة في امور المسلمين
من العمالات والكتبة وقد روي عن عمر
رضي الله عنه انه بلغه ان ابا موسى الاشعري
رضي الله عنه استكتب رجلا من اهل الذمة
فكتب يعنفه وتلا يا ايها الذين آمنوا لا
تتخذوا بطانة من دونكم لا تردوهم الى العز
بعد ان اذلهم الله تعالى وروى فرقد
بن صالح عن دهقانة قال قلت لعمر رضي الله

ان ههنا رجلا من اهل الحيرة لم ير رجلا احفظ
منه ولا اخط منه بقلم وان رايت ان تتخذه
كاتبا قال قد اتخذت اذن بطانة من دون
المومنين وروى هلال الطائي عن وسق
الرومي قال كنت مملوكا لعمر رضي الله عنه وكان
يقول لي اسلم فانك ان اسلمت استعنت
بك على امانة المسلمين فانه لا ينبغي لي ان استعين
على امانتهم من ليس منهم فابيت فقال لا اكراه
في الدين فلما حضرته الوفاة فاعتقني وقال
اذهب حيث شئت انتهى وفي المبسوط
السرخسي عن عمر رضي الله عنه انه اعتق
عبدا له نصرانيا وقال لو كنت على ديننا لاستعنا
بك على بعض اعمالنا وفيه دليل على ان

اعتاق النصراني قربة وانهم لا يؤتمنون على
شيء من امور المسلمين فانهم لا يؤدون الامانة
في ذلك وقد انكر عمر رضي الله عنه ذلك
على ابي موسى الاشعري فانه قال له ادع كاتبك
ليكتب لنا قال ان كاتبي لا يدخل المسجد قال
أجنبٌ هو قال لا ولكنه نصراني فقال
سبحان الله اما سمعت الله يقول لا تتخذوا
بطانة من دونهم لا يالونكم خبالا وقال الامام
القرطبي في تفسيره نهى الله المومنين
بهذه الاية ان يتخذوا من الكفار واليهود
واهل الاهواء ولجاء يفاوضونهم في الاراء
(جمع وليجة)
ويسندون اليهم امورهم وقد قيل لابي
موسى الاشعري رضي الله عنه استكتب

ذمّياً فكتب اليه عمر رضي الله عنه يعنّفه وتلا
عليه هذه الآية وعن عمر رضي الله عنه قال لا
تستعملوا اهل الكتاب فانهم يستحلون الرشا
واستعينوا على اموركم وعلى رعيتكم بالذين
يخشون الله تعالى وقيل لعمر رضي الله عنه
ان ههنا رجلاً من نصارى الحيرة لا احد
اكتب منه ولا اخط بقلم افلا يكتب عنك
فقال اذن اتخذ بطانة من دون المؤمنين
فلا يجوز استكتاب اهل الذمة ولا غير ذلك
من تصرفاتهم في البيع والشرى والاستنابة اليهم
ثم قال القرطبي وقد انقلبت الاحوال في هذه
الازمان باتخاذ اهل الكتاب كتبة وامناء
وتسودوا بذلك عند الاغبياء من الولاة و

الامراء وقوله لا يألونكم يعني لا يتركون الجهد
في افسادكم يعني انهم وان لم يقاتلوكم في الظاهر
فانهم لا يتركون الجهد في المكر والخديعة
قال الله عز قائلاً في سورة النساء يا ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء
من دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم
سلطاناً مبيناً الآية قال صاحب الكشاف
لا تتشبهوا بالمنافقين في اتخاذهم اليهود
وغيرهم من اعداء الاسلام اولياء سلطاناً
حجة بينة يعني ان موالاة الكافر بيّنة
على النفاق وقال القاضي فان صنيع المنافق
وديدنهم ولا تتشبهوا بهم سلطاناً حجة بيّنة
فان موالاتهم دليل على النفاق او سلطاناً

يسلط عليكم عقابه قال ابو بكر الرازي الولي
هو الذي يتولى صاحبه بما يجعل له من
النصرة والمعونة على امره والمؤمن ولي الله
بما يتولى من اخلاص طاعته والله ولي المؤمنين
بما يتولى من جزائهم على طاعته واقتضت الآية
النهي عن الاستنصار بالكفار والاستعانة
(الميل)
بهم والركون اليهم والثقة بهم ودل على
ان الكافر لا يستحق الولاية على المسلم
بوجه ولدا كان او غيره وتدل على انه لا
يجوز الاستعانة باهل الذمة في الامور التي
يتعلق بها التصرف والولاية وهي نظير قوله
لا تتخذوا بطانة من دونكم وقد كره
اصحابنا توكيل الذمي في البيع والشرى

قال الله عز وعلا في سورة المائدة يا ايها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض ومن يتولهم منكم
فانه منهم الاية قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله ومن يتولهم منكم فانه منهم اي ومن يتولهم
منكم فانه من جملتهم وحكمه حكمهم ثم قال وهذا
تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة
المخالف في الدين واعتزاله كما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا تراءى ناراهما ومنه
قول عمر رضي الله عنه لابي موسى الاشعري رضي
في كاتبه النصراني لا تكرموهم اذ اهانهم الله
ولا تامنوهم اذ خونهم الله ولا تدنوهم
اذ اقصاهم الله وروى انه قال له لا قوام

ابعدهم

للبصرة الا به فقال عمر رضي الله عنه مات النصراني
والسلام يعني هب انه مات فكنت صانعا حينئذ
فاصنعه الساعة فاستغن عنه بغيره وقال
الامام معنى لا تتخذوهم اولياء لا تعتمدوا
على الاستنصار ولا تتوددوا اليهم ثم قال
وهذا تشديد من الله وتغليظ في وجوب
مجانبة المخالف في الدين روي عن ابي موسى
الاشعري رضي الله عنه قال قلت لعمر رضه
ان لي كاتبا نصرانيا فقال مالك قاتلك الله
الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله
تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء قلت له دينه ولي
كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله

ولا اعزهم اذ اذلهم ولا ادنيهم اذ ابعدهم
الله قلت لا يتم امر البصرة الا به فقال مات
النصراني والسلام واكثر المفسرين على انه
تشديد وتغليظ في وجوب مجانبتهم حتى
قال القاشاني فانه لا يخلو موالاتهم من جنية
او نفاق فيكون متوليهم في عدادهم لغالظ
قلبه وكدورته ثم قال الاكثرون بالغ في قوله ان
الله لا يهدي القوم الظالمين وقال ابو بكر
الرازي الولي هو الناصر لانه يلي صاحبه
بالنصرة وولي الصغير لانه يتولى التصرف
عليه بالحياطة وولي المراة عصبتها لانهم
يتولون عليها عقد النكاح وفي هذه الآية
دلالة على ان الكافر لا يكون وليا للمسلم

لانی التصرف ولا فی النصرة وتدل علی وجوب
البراءة من الكفار والعداوة لهم لان الولاية
ضد العداوة فاذا امرنا بمعاداة اليهود و
النصارى لكفرهم فغيرهم من الكفار بمنزلتهم
انتهى وقال الشيخ ابو منصور فی تاويلاته
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء يحتمل وجوها يحتمل الولاية
فی الدين اى لا تدينوا بدينهم فتصيروا اولياء
لهم لان حقيقة الموالاة عند اتحاد الدين
ولهذا قال بعضهم اولياء بعض فيكون هذا
نهيا عن ارتكاب الكفر بسبب اتخاذ الولاية
معهم ويحتمل الولاية فی النصر والمعونة لانهم
اذا اتخذوهم اولياء فی النصر والمعونة صاروا

امثالهم لانهم اذا نصروا الكفار على المسلمين
واعانوهم فقد كفروا ويحتمل لا تتخذوهم
اولياء فی المكسب وفی امور الدنيا فانهم
اذا فعلوا ذلك لابد ان يميلوا اليهم و
يصدروا عن آرائهم فی شیء وذلك مما
يفتنهم ويخرج شمائلهم وذلك فی الشركة
والمضاربة معهم ونحو ذلك مما فيه بينهم
مخالطة فی الاموال فيكون النهی عن الموالاة
معهم نهيا عن ذلك قال الله علت كلمته
فی سورة المائدة لتجدن اشد الناس
عداوة للذين آمنوا اليهود والذين
اشركوا قال صاحب الكشاف وصف الله
تعالى شدة شكيمة اليهود وصعوبة اجابتهم

ای يرجعوا اليهم

فلان شديد الشكيمة اذا كان شديد النفس
انفا ابيا وفلان ذو شكيمة
اذا كان لا ينقاد منه

الى الحق وجعل اليهود قرناء المشركين في شدة
العداوة للمؤمنين بل نبه على تقدمهم قدمهم
فيها بتقديمهم على الذين اشركوا ولعمري
انهم لكذلك واشد عن النبي صلى الله عليه
وسلم ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله
وفي التفسير الكبير ما خلا يهودي بمسلم الا
هم بقتله وقال الامام واعلم ان الله تعالى
لما ذكر في هذه الاية ان اليهود في غاية العداوة
مع المسلمين فلذلك جعلهم قرناء للمشركين
في شدة العداوة بل نبه على انهم اشد في
العداوة من المشركين من جهة ان الله تعالى
قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري انهم
لكذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم

ما خلا يهوديان بمسلم الا هما بقتله ثم قال وقال
الاخرون مذهب اليهود انه يجب عليهم ايصال
الشر الى من يخالفهم في الدين باي طريق كان
فان قدروا على القتل فذاك والا فنهب
المال او السرقة او بنوع من المكر والكيد و
الحيلة قال الله جلت قدرته في سورة
المائدة يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين
اتخذوا دينكم هزوا ولعبا الاية قال ابو
ابو بكر الرازي فيه نهي عن الاستنصار بالمشركين
لان الاولياء هم الانصار وقد روي عن
النبي عليه السلام انه حين اراد الخروج
الى احد جاءه قوم من اليهود وقالوا نخرج
معك فقال انا لا نستعين بمشرك وقد

روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ايضا ان
رجلا من المشركين لحق النبي عليه السلام
يقاتل معه فقال ارجع انا لا نستعين بمشرك
وقال اصحابنا لا باس بالاستعانة بالمشركين
على قتال غيرهم من المشركين اذا كانوا متى ظهروا
كان حكم الاسلام هو الظاهر فاما اذا كانوا
لو ظهروا وكان حكم الشرك هو الغالب فلا
ينبغي للمسلمين ان يقاتلوا معهم انتهى فالحاصل
انه قد ظهر مما سبق عدة امور منها ان ما يفعله
اليهود في شان المسلمين من القتال والظلم
والافساد والاضرار بهم واخذ اموالهم باي
طريق كان والمكر والكيد والحيلة والخديعة
حلال في زعمهم يقولون انه في التورية كذلك

ويفترون على الله الكذب بادعاء ذلك كما
صرح به الامام وغيره من افاضل المفسرين
فيما تقدم ومنها انه على ما نقله الامام عن
الآخرين يجب عليهم ايصال الشر الى من
يخالفهم في الدين باي طريق كان فان قدروا
على القتال فذاك والا فبنهب المال او السرقة
او بنوع من المكر والكيد والحيلة ومنها
انه يجب الاجتناب عن الكفار والبراءة منهم
وان يعاملوا بالغلظة والجفوة والمعاداة
دون الملاطفة والملاينة والموالاة كما ذكره
اماثل ائمة المفسرين فيما سلف وعلى ما نص
الفقهاء ايضا حيث قالوا يضيق عليهم
الطريق ولا يبتدء بالسلام ويرد بعليك

فقط ولا يتركوا اليركبوا الا عند الضرورة
ومنها ان ابا بكر الرازي قال في قوله تعالى يا
ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دون
المؤمنين الاية نهى الله المؤمنين ان يستعينوا
باهل الذمة في خواص امورهم ثم قال وفي هذه
الاية دلالة على انه لا يجوز الاستعانة باهل
الذمة في امور المسلمين من العمالات والكتبة
وقال في قوله تع يا ايها الذين آمنوا لا
تتخذوا الكافرين اولياء الاية اقتضت الاية
النهي عن الاستنصار بالكفار والاستعانة بهم
والركون اليهم والثقة بهم ثم قال وتدل
على انه لا يجوز الاستعانة باهل الذمة في
الامور التي يتعلق بها التصرف والولاية

وقد كره اصحابنا توكيل الذمي في البيع والشرى
وقال في قوله تع يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء الاية في هذه
الاية دلالة على ان الكافر لا يكون وليا للمسلم
لا في التصرف ولا في النصرة وتدل على
وجوب البراءة من الكفار والعداوة لهم
لان الموالاة ضد العداوة وقال في قوله تع
يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا
دينكم هزوا ولعبا الاية فيه نهى عن
الاستنصار بالمشركين لان الاولياء هم الانصار
انتهى كلامه ومنها الآثار المنقولة عن الامام
الفاروق رضي الله عنه في النهي عن الاستعانة
باهل الذمة كما سلف واذ قد تحقق ما

واما الاستعانة بالمشركين في الغزو [illegible]

ويطلق لفظ المشرك على اهل الكتاب كما اشير اليه منه

تلونا عليك ظهر لك عدم جواز الاستعانة
باهل الذمة والنهي عنها وعن الركون عليهما
اليهم والوثوق بهم في امور المسلمين من
الكتابة والامانة ونحوهما ومن جملتها بل من
معظمها معالجات مرضاهم فعدم جوازها فيها
اولى واجلى من غيرها كيف فانه كما تحققت
يجب الاجتناب عنهم والبراءة منهم لا سيما
اليهود فانهم كما عرفت اشدهم عداوة للذين
آمنوا ويستحلون دمائهم ويقصدون قتلهم
بل يجب عليهم ايصال الشر اليهم باي طريق
يمكن فكيف يكون الوثوق بهم والركون
اليهم في معالجات مرضاهم على انه كما تقرر
في كتب الفروع لا بد من تذليل اهل الذمة

واهانتهم صيانة لضعفاء المؤمنين ولا خفاء
ان اتخاذهم اطباء وامناء وامثالهما يتضمن
اكرامهم واعزازهم او لا يرى كما سبق ان
الامام الفاروق رضي الله عنه عنف
ابا موسى الاشعري رضي الله عنه
لاستكتابه ذميا فقال مالك الا اتخذت
حنيفا لا تكرموهم اذ اهانهم الله ولا تامنوهم
اذ خونهم الله ولا تدنوهم اذ اقصاهم الله
فقال له ابو موسى لا قوام للبصرة الا به
فقال الفاروق مات النصراني والسلام
وفي رواية عنه كما تقدم قلت للامام الفاروق
رضي الله عنه ان لي كاتبا نصرانيا فقال مالك
قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت

اي الضعفاء في الدين لا البدن الا الانفعال ذلك
بهم لكي يكونوا في اعين المسلمين الذين لم ينفصلوا في
دين الاسلام اذلاء صاغرين حتى لا يبلغوا الى الحق بسبب
منهم في الرزق والملابس والمكسب ودرو نفع حاليهم كذا
في شرح الهداية منه

لبعدهم الله

قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء قلت لديننا
ولي كتابته فقال لا اكرمهم اذ اهانهم الله
ولا اعزهم اذ اذلهم الله ولا ادنيهم اذ
ابعدهم الله قلت لا يتم امر البصرة الا
به فقال مات النصراني والسلام
والفقهاء ولئن قالوا لا باس بالبر
وصلة باهل الذمة غير انهم لم يجوزوا الاكرام
والاعزاز لهم فلله العزة ولرسوله و
للمؤمنين يعز من يشاء ويذل من يشاء بيده
الخير انه على كل
شيء قدير نعم المولى
ونعم النصير

الحمد لله على التمام وعلى رسوله افضل الكلام
وآله الكرام واصحابه العظام
ومن تبعهم باحسان
الى قيام ساعة
القيام
تم
م

21

رسالة معمولة لدفع التوهمات

الموردة على بعض المواضع من الكلاميات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن شرح صدور العلماء بنور اليقين • ووضع عنهم اوزار الشكوك والظنون بالحجج والبراهين • ورفع ذكرهم ببذل جهدهم في اعلاء الحق والدين • ووعد مع العسر يسرين • والله خير الميسرين • والصلوة على نبينا محمد وآله اجمعين • وبعد فهذه اوراق كتبت لورود امر من يجب له الانقياد والاطاعة والامتثال بقدر الطاقة والاستطاعة متع الله العالمين بطول حياته ورفع درجات العالمين باقبال ذاته قال في المواقف العلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا داخلة فيه او خارجة عنه

واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ كل مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بنفسها من حيث الذات فلا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها اي عن تقدمها مع انضمام امرين قيل عليه قرر الشارح هذا النظر وارتضاه مع انه مخالف لقاعدتين مقبولتين عنده احديهما ان كل مورد القسمة الخ اقول قال الشارح المحقق في حواشيه لشرح المطالع وانما اعتبر قيد الوحدة مع المقسم لان التقيد بها واجب في موارد القسمة كلها اذ لو لم تقيد بها لم ينحصر تقسيم ابدا لان مجموع القسمين مثلا قسم ثالث للمطلق المنقسم اليهما الى آخره ونقض بصور كتقسيم الكلمة الى اسم وفعل وحرف وتقسيم المعنى المفرد الى الكلي والجزئي وكتقسيم العدد الى الزوج

والعرض وتقسيم الموجود الى الواجب والممكن فان المطلق
المنقسم في الاولين لا يصدق على المجموع اصلا وفي
الاخيرين يصدق عليه غير انه داخل تحت احد قسميه قطعا فلا
حاجة بنا الى التقييد بقيد الوحدة ههنا ومنها انا اذا
قسمنا العلة الداخلة الى المادة والصورة او العلة المتوقفة
اليهما والى الفاعل والغاية فان مجموع المادة والصورة
لكونه عين المعلول عند الشارح لا يصدق عليه المطلق المنقسم
اليهما بالضرورة فلا ضرورة الى التقييد بها ايضا وهذا
ملخص ما اورده ههنا ولك ان تمنع الملازمة القائلة اذ
لو لم يقيد بها لم ينحصر التقسيم ابدا وتجعل الصور المذكورة
سندا له هذا ثم لا يخفى عليك ان قوله لان التقييد بها واجب
في موارد القسمة كلها ايجاب كلي وقد تصدى لاثباته بقوله
اذ لو لم يقيد بها لم ينحصر التقسيم ابدا فمقدم هذه الشرطية هو

رفع

رفع الايجاب الكلي لانه نقيضه واستثناؤه يستلزم ثبوته
بالضرورة ولو حمل على السلب الكلي لم يثبت ذلك المطلوب
قطعا لانه اخص من نقيضه واستثناء الاخص لا يستلزم
استثناء الاعم ولانه كذبه يستلزم صدق نقيضه الذي هو
الايجاب الجزئي وهو اعم من المطلوب فتعين ان المقدم
هو رفع الايجاب الكلي فعلى هذا يجب ان يحمل التالي
اعني قوله لم ينحصر التقسيم ابدا ايضا على رفع الايجاب الكلي
اذ لو حمل حينئذ على السلب الكلي لم يصح الملازمة فلا يثبت
المدعى بالضرورة اذ لا يلزم من عدم تقييد موارد القسمة
كلها بها عدم انحصار شيء من التقسيم ابدا بل اللازم
حينئذ عدم انحصار الكلي وهو رفع الايجاب الكلي فتعين
ان التالي ايضا يجب ان يحمل على رفع الايجاب الكلي فيصح
الملازمة فيثبت المطلوب لا يقال فغاية ما يلزم من بطلان

عدم انحصار التقسيم فی موارد القسمة کلها وجوب الانحصار
فی کلها ولیس یلزم من ذلک وجوب التقیید فی الموارد کلها
لجواز ان یقید بعضها لاحتیاجه الیه دون بعض لعدم
الاحتیاج فیه ویکون الانحصار کلیا لانا نقول الغرض
الاصلی من التقسیم هو الانحصار وموارد القسمة جزئیات
غیر منحصرة فی عدد یتصور ضبطه حتی یمکن التقیید فی بعضها
دون بعض فوجب التقیید بقید الوحدة فی موارد القسمة کلها
لئلا یفوت الغرض منها فی بعضها وعلی ما قررنا من التوجیه
الوجیه والحق الصریح الذی لا محید عنه لا یرد علیه شیء مما
توهم من المنع والنقوض والمخالفة الموردة علیه کما لا یذهب
علی ذی فکرة سلیمة قال الثانیة ان الماهیة المرکبة
مجعولة علی معنی انها کما تحتاج الی الفاعل فی الوجود تحتاج
الیه ایضا فی انضمام الاجزاء بعضها الی بعض وهذا الاحتیاج

الذاتی لا یتصور فی البسیط والمفهوم من هذا الکلام ان
المادة والصورة انما یکون عین الماهیة المرکبة التی هی
المعلول بعد ضم الفاعل احدیهما الی الاخری فیجوز ان یکون
مجموع المادة والصورة قبل ضم الفاعل احدیهما الی الاخری
مع امرین آخرین اعنی الفاعل والغایة ایضا مقدما علی
ذلک المجموع الذی ضم الفاعل احدیهما الی الاخری و
کان عین المعلول اقول لا یشتبه علی احد ان ذات
کل مرکب ونفسه هو عبارة عن مجموع ذوات الاجزاء والا
لم یکن ما فرض جمیع الاجزاء جمیعا بالضرورة هف کما ان
وجوده کذلک علی المذهب المنصور فاعتبار جمیع الاجزاء قبل
ضم الفاعل بعضها الی بعض او بلا ارتباط بینها او غیر ذلک
من الاعتبارات لا یفید تغایرا فی الذات نفسه قطعا
لما عرفت آنفا بل فی اعتبار ووصف به یترتب علی ذلک

المركب آثاره الزايدة عليه وخواصه اللاحقة به التى لم تترتب
عليه قبله فلا تصور ان يتقدم مجموع الاجزاء قبل الانضمام على
ذلك المجموع المركب المنضم بعض اجزائه الى بعض تقدما من حيث
ذاته ونفسه لاتحادهما ذاتا وامتناع تقدم الشئ على نفسه
بالضرورة فعلى هذا مجموع المادة والصورة هو ماهية الجسم بنفسها
بحسب الذات بل بحسب الوجود ايضا والا لم يكن مركبة
منهما فحسبه فاعتبار مجموعهما قبل ضم الفاعل احديهما الى
الاخرى او بلا ارتباط بينهما او غير ذلك من الاعتبارات
لا يفيد تغيرا فى الذات نفسه بل فى الاعتبار والوصف
لما تحققت فلا يمكن ان يتقدم هذا المجموع قبل الانضمام على
الماهية من حيث نفسها وذاتها تقدما ذاتيا الا باعتبار كل
واحد لما عرفت من امتناع تقدم الشئ على نفسه والى ما قلنا
اشار الشارح بقوله ان مجموع المادة والصورة هو عين الماهية

بحسب الذات الى آخره واما اللازم من احتياج ماهية
المركب الى الفاعل فى انضمام بعض اجزائها الى بعض فهو ان
مجموع المادة والصورة انما يكون مركبا بعد ضم الفاعل احدهما
الى الاخرى فغاية ما لزم منه هو تقدم مجموع المادة و
الصورة قبل ضم الفاعل احديهما الى الاخرى على ذلك
المجموع من حيث تركبه ولا محذور فيه لا تقدمه من حيث ذاته
ونفسه الذى نحن بصدد ابطاله كما لا يخفى على ذى بصيرة
فالحاصل ان ماهية الجسم كما انها مجعولة ومعلولة بحسب وجودها
كذلك مجعولة ومعلولة باعتبار تركبها وانضمام بعض اجزائها
الى بعض فتقدم مجموع المادة والصورة قبل الانضمام على الماهية
من حيث ذاتها ونفسها ممتنع لاتحادهما ذاتا ووجودا كما عرفت
واما تقدم هذا المجموع قبل الانضمام عليها من حيث تركبها و
انضمام بعض اجزائها الى بعض فجايز بل واجب اذ ما له

يقدم الذات على الوصف كما هو الظاهر فلعله اشتبه عليه احدهما
بالآخر فوقع فيما وقع فيه بالآخر فمن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور فيما ذكر تبين لك ان كل علة تامة يكون اجزاء المعلول
داخلة فيها لا يمكن ان يتقدم باعتبار الكل من حيث هو كل على المعلول
نفسه تقدما ذاتيا فبطل ما قيل من التوهمات المبنية عليه
بحذافيرها غير انها لم نعدها كراهة للاملال لكفاية الاجمال
قال صاحب التلويحات جميع الممكنات المتسلسلة الى
غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره
فله علة وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزءه اذ علة الكل علة لكل جزء
منه فيلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعلله الى آخره **اقول**
اورد عليه ان جميع السلسلة المفروضة من حيث هو جميع انما
يقتضي لامكانه علة موجدة مستقلة في الايجاد والتأثير فليكن تلك

العلة ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية وعلة ما قبله بمرتبة
واحدة وهكذا الى غير النهاية ولا محذور فيه اذ لا يلزم حينئذ
كون الجزء علة لنفسه ولعلله قطعا ولا كون العلة المستقلة غير
مستقلة اذ احتياج الشيء الى معاونة جزئه لا ينافي استقلاله
في تأثيره بلا ريب ولا ترجيح المرجوح اذ به يتحقق مجموع السلسلة
ولا يحتاج الى موجد آخر خارج عنه لان المعلول الاخير معلول
محض وليس بعلة وما عداه من الاجزاء لا يحتاج في تحقق السلسلة
الى موجد آخر فيكون اولى في علية السلسلة مما عداه وما توهم
من ان السلسلة المفروضة كما كان يحتمل ان يعدم بعدم بعض
اجزائه مع وجود بعض آخر منها كذلك كان يحتمل ان يعدم
بعدم جميع اجزائها بان لا يوجد شيء منها اصلا وفرض السلسلة
بينهما اعني فرض كون كل واحد من الآحاد معللا بآخر منها انما يسد
العدم المحتمل للكل بعدم ذلك الجزء لا العدم المحتمل بعدمه وعدم

جميع ما فوقه من العلل المفروضة بالكلية بان لا يوجد علة و لا معلول
اصلا و ظاهر انه من جملة محتملات عدم الكل و ان الكل لا
بد له من علة تسد جميع انحاء عدم الكل و ما يسد جميع انحاء عدمه
يجب ان يسد ذلك العدم ايضا و ما يسد ذلك العدم يجب ان
يسد عدم كل جزء منه لانه داخل في ذلك العدم و ما يسد عدم كل
واحد منها يجب ان يكون وجوده مقدما على وجود كل واحد من
الاجزاء و ان كانت غير متناهية و لا شيء من الاجزاء و ان
كان ما قبل معلول الاخير او ما قبل ما قبله الى غير النهاية يتقدم
على كل واحد من الاجزاء اذ ليس هناك جزء لم يكن قبله جزء
آخر فلو كان علة الكل جزءا منه اي جزء كان يلزم ان يكون
علة لنفسه و لعلله بلا ريب لتعسف فاسد اذ المنع المذكور بعينه
وارد و ذلك لانه ليس في السلسلة المفروضة جزء الا و علته
داخلة فيما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية او هو نفس علته والحاصل

ان المراد بكون علة الكل علة لكل جزء منه ان علته لا يكون خارجة
عن علة الكل فهي اما نفس علة الكل او هي داخلة فيها كما اعترف
به المصنف و الشارح ايضا فعلى هذا نحن نقول لم لا يجوز ان يكون
ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية علة تسد جميع انحاء عدم الكل
و تسد عدمه ما قبله بمرتبة و عدم ما قبله ما قبل ما قبله و هكذا الى غير
النهاية غاية الامر ان ما يسد عدم كل جزء منه اي جزء كان لا
يكون خارجا عنه و لا استحالة فيه اذ لا يلزم حينئذ كون الجزء علة
لنفسه و لعلله و لا ترجيح المرجوح و لا غير ذلك من المحذورات
كما تنبهت سابقا و الحاصل كان ان جواز عدم كل واحد من
احاد السلسلة نظرا الى ذاته انما يمنع جواز ان يعلل بنفسه
لا جواز ان يعلل باخر منها كذلك جواز عدم الكل بالكلية نظرا
الى ذاته انما يمنع جواز ان يعلل الكل بنفسه لا جواز ان يعلل
ببعضه فليكن ذلك البعض ما قبل المعلول الاخير و علة ما قبله بمرتبة

وهكذا الى غير النهاية ولا امتناع فيه لما تحققت وبما قررنا ظهر
لك ان المنع بما قبل المعلول الاخير وارد على هذا المسلك
وعلى ما بعده من المسالك الباقية سواء لوحظ حال وجود
المعلول بالقياس الى علته او لوحظ حال عدمه مقيسًا اليها وحده
دون خرط القتاد قال صاحب المقاصد لانسلم
افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم
لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد
منها بعلة قولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل
واحد منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة وهذا كالعشرة
من الرجال لا تفتقر الى علة غير علل الآحاد اقول اجاب عنه
الشارح وحققه بما لا مزيد عليه في مباحث العلة والمعلول و
لهذا لم يتعرض له ههنا وما قيل من انه اذا تحققت ما تلوناه
تيسر لك الخلاص عنه وعن المنع السابق اذا اورد على المسالك

الباقية ايضا وذلك لانه لما دل الدليل على ان الكل
نفسه وان بعضا من اجزائه اي جزء كان لا يصلح ان يوجده
اذ لا يسد عدم الكل بالكلية تبين بطلان الفرض المذكور
على تقدير ان لا يكون للكل وجود غير وجود الاجزاء اما
بانتهاء السلسلة الى خارج عنه او بان لا يتسلسل بل يستند
الكل ابتداء اليه منسوخ ومردود اذ لا يدفع شيئا من
المنعين المذكورين اما عدم دفعه المنع السابق فلما سمعته منا
من قبل المعلول الاخير يجوز ان يسد عدم الكل بالكلية ويسد
عدمه ما قبله بمرتبة وهكذا الى غير النهاية فغاية الامر كما سبق
ان يكون ما يسد عدم كل جزء منه غير خارج عنه ولا محذور فيه
فلا يلزم بطلان الفرض المذكور قطعا واما عدم اندفاع
المنع الثاني فلان من منع احتياج الكل في وجوده الى
علة توجده غير علل الآحاد لعدم وجوده وامكانه الزايد

على وجودات الآحاد وامكاناته كذلك بمنع احتياجه
الى علة تسند عدمه عن علل الآحاد اذ ليس له ايضا عدم و
امكان زايدان على عدمات الاحاد وامكاناتها
فلا فرق بين الوجود والعدم في ورود المنع بلا ريب
فلا يلزم بطلان الفرض المذكور ايضا لابتنائه على احتياج
الكل الى علة كما لا يخفى على ذي بصيرة فتبين لك ان اندفاع
المنع الثاني لا يتيسر بما تخيله هذا القائل بل بما افاده في مباحث
العلة والمعلول الشارح الفاضل فليتامل **قال** في المواقف
لو قام وجود الواجب بماهيته لاحتاج الى علة فاعلة متقدم
ماهيته على وجوده وهو محال واجيب بان العلة متقدمة واما
بالوجود فممنوع فان التقدم قد يكون بغير الوجود كتقدم
الماهية الممكنة على وجودها وايضا فالاجزاء متقدمة للماهية والمتقوم
متقدم بالضرورة وليس بالوجود لانا نجزم بذلك وان قطعنا

النظر عن الوجود لا يقال هو متقدم عليها بالوجود لكن
لا باعتبار حصول الوجود لها في الواقع بل على تقدير
حصول الوجود لها الى اخره قيل هذا كلام على السند
وهو غير مسموع واجيب بان حاصله ان السند الثاني
لا يصلح سندا للمنع المذكور **اقول** هذا هو الصحيح يشهد
بذلك قول المصنف وهو كاف لنا في سند المنع وانما قال
السند الثاني نظرا الى ان السند في الحقيقة هو كل واحد
من المثالين اذ سندية هذا الاعم باعتبار وقوعه وتحققه
لا باعتبار تصوره وتعقله فقول هذا القائل وهذا التوجيه
مما لا يلتفت اليه لانه مبني على ان يكون الى آخره ينبغي ان
لا يلتفت اليه قوله ولئن سلمنا ان كل واحد منهما سند
فالظاهر ان يكون اخص ومن البين ان الكلام على
السند الاخص لا يسمع اصلا ولو ابطالا قلنا مراد المصر

كما عرفت ابطال صلاحية السند الثاني لسند المنع المذكور
لا ابطال السند الاخص لاثبات المقدمة الممنوعة كما توهم
قال في المواقف الوجود زايد على الماهية في الممكن لوجوه
الاول ان الممكن من حيث هو هو يقبل العدم والا ارتفع
الامكان ومع الوجود يأباه ولو كان الوجود نفس
الماهية او جزءها لم يكن كذلك بل كان يأبى العدم من حيث
هي هي ايضا واجيب عنه بانك ان اردت بقبول العدم
انها تثبت خالية عن الوجود متصفة بالعدم فممنوع اذ لا ثبوت
لها في العدم عندنا وان اردت بقبولها ارتفاعها بالكلية
فلا نم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته لان الوجود بنفسه
يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية فقد ارتفع وجودها
قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغيره ولو قام
بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذ جاز ارتفاع الوجود بالكلية

واتصافه بالعدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود
نفسها الى اخره فقيل عليه الموجود صرح بان موجود بذاته
لا بمعنى خارج عن ذاته يقارن له فلا يتصور زوال وجوده
كما ان الانسان لانه انسان لذاته لا يتصور سلب الانسانية
عنه وضرب موجود لا بذاته بل بمعنى يقارنه وارد عليه من
غيره فهو في حد ذاته قابل لسلب ذلك المعنى عنه فهو ممكن ان
يوجد وان لا يوجد واما الذي يقارن ماهيته غيره ويجعلها
موجودا في الاعيان فقد حقق في موضعه ان ذلك
المعنى وان كان وجود الغير لكن لا يجوز ان يكون موجودا
في نفسه لا من ذاته ولا لعارض من عوارضه فهو معدوم
دايما فقوله انه يقبل العدم ان اريد انه يوجد ثم يعدم
كما هو الظاهر فهو باطل بلا مرية وان اريد انه يقبل العدم
في الجملة ولا كلام فيه وانما الكلام في ان الشيء اذا وجد

بوجود هو عين ذاته فهو لا يكون قابلا للعدم اصلا ولم يوجد
ما توهم نقصا له واجيب عنه بان منشأ عدم الفرق وبين
كون الوجود عين الماهية وكون الماهية عين الوجود وقال
الاشعري هو الاول وما هو ضرب من الموجود الذي لا يقبل
العدم هو الثاني اذ من البين ان الاشعري لا ينكر ماهيات
الممكنات في الهويات ولا يقول هويات الممكنات وجودات
محضة غير قابلة للعدم وانما ينكر زيادة الوجود عليها ويقول
باتحاده بالماهية في الهوية على ما صرح به المصنف **اقول**
هذا سفسطة فاسدة لان هؤلاء اعني الاشعري ومن تبعه ليس عندهم
كما صرح به الشارح وجود مطلق مشترك ووجود خاص هو فرد
له بل هناك حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود
اشتراكا لفظيا فلا يمكن بل لا يعقل الفرق عندهم بين كون
الوجود عين الماهية وكون الماهية عين الوجود فقوله وما

قال الاشعري هو الاول وما هو ضرب من الموجود الذي
لا يقبل العدم اصلا هو الثاني تقوّل محض وتخييل بحت
لا يزيد الا تعجبا واما ما زعمه المصنف فعلى تقدير صحته لا يجدي
نفعا فيما نحن فيه قطعا كما لا يخفى على ذي ادنى مسكة نعم ان الماهية
على مقتضى مذهبهم على قسمين قسم يقبل العدم بمعنى الارتفاع بالكلية
وهي ماهية الممكن وقسم لا يقبله اصلا وهي ماهية الواجب
لكن المحقق كما افاده الشارح الفاضل ان القائل بكون
الوجود عين الماهية كما لا يمكنه القول بكون المعدوم
شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين كذلك لا يمكنه القول
بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع
الشيء عن نفسه وان الوجود لا يرد عليه القسمة اصلا
فعلى هذا جواب المصنف ليس الا على ما هو الظاهر من
مذهبهم لا بالنظر الى هذا المحقق فالاعتراض على المصنف

فيما اجاب به ليس بمحقق ثم ان حمل مراد المستدل بقبول الماهية
الممكنة العدم على ان الماهية الممكنة من حيث هي هي نسبتها الى
الوجود والعدم على السوية والا ارتفع الامكان ومع الوجوب
ليس كذلك ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم يكن
نسبة الماهية اليه والى عدمه على السوية لان نسبة الشيء الى نفسه
وجزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة ليس بشيء اذ محصول
هذا هو الاستدلال على زيادة الوجود على الماهية الممكنة بمجرد
تسوية نسبة الماهية الى الوجود والعدم كما صرح به الشارح
في حواشيه لشرح التجريد وحاصل ما ذكر في المواقف
هو الاستدلال على زيادته بمجرد قبول الماهية الممكنة العدم
من حيث هي من غير ملاحظة معنى التسوية كما هو الظاهر وكل واحد
منهما استدلال على حدة وان كان بينهما علاقة ولزوم وليس
ارجاع دليل الى آخر لعلاقة بينهما من دأب المناظرة في شيء

ومن غائلة هذا القائل خلط دليل بدليل ولا يعلم انه لا يشفي
العليل **قال** في شرح التجريد الوجه الثاني ان مفهوم
نقيض الوجود اعني السلب متحد في جميع الماهيات المعدومة
فيلزم ان يكون مفهوم الوجود واحدا والا لبطل الحصر العقلي
بين الوجود ونقيضه قيل يرد عليه ان اتحاد مفهوم
العدم مستدرك لا دخل له في الاستدلال فالاولى ان يطرح
من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي
واجيب عنه بانه لو ترك مقدمة وحدة العدم احتمل ان
يكون العدم متعددا متباينا غير مشترك الا في لفظ العدم و
يكون الوجود ايضا كذلك فيكون لكل وجود وجود رفع
رفع غير مشترك الا في لفظ الرفع فيتحقق الحصر العقلي بين كل
وجود ورفعه فلا يستلزم تعدد الوجود بطلانه واعترض عليه
بان الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه انما يتحقق اذا كان

ذلك الوجود اخص من مطلق الوجود ويكون رفعه
مضافا الى ذلك الاخص حتى يكون اعم من الرفع المطلق
اعني رفع المطلق بان يستوعب جميع ما بينا وله مطلق العدم
وساير الوجودات التي غير ذلك الوجود الذي هو رفعه
بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فذلك يقتضي
اشتراك الوجود المطلق واتحاده بين الجميع **اقول** هذا
خبط فاحش وذلك لان الحصر العقلي بين كل وجود ورفعه
لجزم العقل بالانحصار فيه بداهة متحقق من غير ابتنائه على
ثبوت المطلق واشتراكه معنى كيف فان الوجود كما حققه
الفاضل الشريف ان كان نفس الحقيقة فالعدم رفع
الحقيقة ولا شك ان الحقايق متعددة ولكل حقيقة منها رفع
يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حصر عقلي
بلا شبهة وان كان زايدا على الحقايق متعددا بحسب تعددها

كان ايضا لكل وجود مخصوص بشيء رفع يقابله ويكون الترديد
بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود
المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي فكما لا واسطة بين
اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات
مفهوم خاص وسلبه فتبين لك ان تحقق الحصر العقلي
بين كل وجود ورفعه لا يبتني على ثبوت المطلق فالقول
بان ذلك انما يتحقق اذا كان ذلك الوجود اخص من
مطلق الوجود الى آخره خبط فقوله واما على تقدير تعدد
كل منهما وتباين معانيهما كما هو المفروض يكون كل وجود مع
عدم يقابله مختصين بمحل واحد كالتناهي واللاتناهي الى آخره
توهم فاسد اذ قد عرفت فيما سبق ان الترديد بين كل
وجود خاص وعدمه الخاص على تقدير عدم ثبوت المطلق
واشتراكه معنى حصر عقلي لجزم العقل بالانحصار فيه بداهة وكذا

المترديد بين التنافي واللاتنافي بمعنى سلب التنافي حصر عقلي
ايضا داير بين النفي والاثبات ولا واسطة بينهما وكذا
الحال في الامثلة الباقية فمن توهم الواسطة بينهما فكانه لم يطلع
على مفهوم القضية فليتامل **قال** بخلاف ما اذا كان
الوجود والعدم متحدين فانه يتحقق الحصر بينهما وبين خاصيهما
ايضا كما حققه الشريف فلا حاجة الى ضم مقدمة وحدة العدم
لنفي تحقق الحصر العقلي بين الخاصين لاثباته بين المطلقين
هذا مآل ما قاله الشارح القوشجي ولا دخل فيه ولا تعرض لما قاله
الشريف من بيان الحصر العقلي بين الخاصين كما بين مطلقيهما
لان مبناه كون نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وهو انما يجري
فيهما بناءً على ثبوت اتحاد العدم واشتراكه بين العدمات
التي صح لا على عدمه ومبنى هذا الكلام تعدد العدمات وعدم
اشتراكها في مطلق العدم بل في لفظ العدم فقط **اقول**

هذا اصلح من غيره لا تصنّي الخصمين وذلك لان الحصر العقلي
تحقق عند الفاضل الشريف بين الوجود الخاص وعدمه
الخاص من غير ابتنائه على ثبوت المطلق كما سلف واما
عند المولى علي القوشجي فلا يتحقق بينهما بل بين مطلقيهما فقط
كما فصله على ان غرض الشريف من التصدي لاثبات
الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص ابطال
المنع المورد على وحدة العدم كما لا يخفى فلو كان تحققه بينهما مبنيا
على ثبوت المطلق كما زعم هذا القائل لكان ذلك ابطالاً
للمنع المذكور بلا ريب فالزعم باطل بلا تردد فقد
ظهر لك ان بينهما تدافعا وتنازعا في الحصر العقلي بين الوجود
الخاص وعدمه الخاص فتبصر فلا يمكن من التخبطين واذ قد
تبين مما ذكر فساد ما توهم تعين ايضا فساد ما يبتني عليه

تم بعون المستعان
وعليه التكلان
م

رسالة معمولة لدفع الشبهات على بعض المحال من المعاني والبيان
من شرح المفتاح للفاضل المحقق شريف الجرجاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ناصر اهل الحق والرشاد وقامع اهل الزيغ
والعناد الذي تنزه عن الشركاء والانداد وتقدس
عن الاشباه والاضداد وصلى على خير خلقه محمد سيد
العباد واله واصحابه الذين هداة طريق الحق و
سبيل السداد وبعد فلما ورد امر من يجب له الطاعة
والانقياد وتمتد نحو لتقبيل سدته اعناق العباد
وهو السلطان الاعظم ظل الله في العالم ملك الرقاب
الامم سلطان العرب والعجم ناشر رايات العدل و
الاحسان باسط بساط الامن والامان السلطان ابن

السلطان السلطان بايزيد بن محمد خان اللهم خلد سلطنته
وابد دولته كما ايدته برايات ايات الكتاب المبين
وعمر اخراه كما عمرت اولاه بانوار اثار الشرع
المتين الى هذا العبد الفقير والتراب الحقير في حل
شبهات بعض الاخوان بكشف القناع عن وجوه المعاني
والبيان فامتثلت له وكتبت مع تشتت البال و
اضطراب الحال اوراقا تزيل ما اشكل وتبين ما اعضل
دعاء لحضرته العلية وثناء لسدته السنية مذاق لسان
العالمين ثناؤه محط رحال العالمين فناؤه والله المستعان
وعليه التكلان قال الفصل الاول في ضبط معاقد
علم المعاني اقول لما كان الغرض هنا ضبط معاقد
علم المعاني ولم يتأت ذلك الا بضبط ما هو قيد لها من
الحيثية المعتبرة فيها الذي ذكره الشارح اذ لا يتم ضبط

المقيد الا بضبط ما هو قيد له فمهد ذلك الاصل اولا
ثم شرع في حديث الضبط بقوله واذ قد عرفت هذا
فنقول الخ كما بينه الشارح يشهد بما ذكر من كون
التمهيد تمهيدا للضبط قوله اعلم ان مساق الحديث
يستدعي تمهيد اصل لان المستدعي لذلك التمهيد مساق حديث
الضبط لظهور ان المراد من الحديث حديث الضبط و
ايضا قال فيما سبق وفصلان لضبط معاقدهما ثم اورد
في كل منهما تمهيدا وظاهر ان الثاني تمهيد لضبط ما هو قيد
لمعاقد علم البيان فالمناسب ان يكون هذا ايضا تمهيدا
لضبط ما هو قيد لمعاقد المعاني والحاصل ان السياق و
السباق يدل على ما ذكرنا عند من له المذاق هذا وما
قيل من ان الغرض منه تمهيد العذر لايراد ضبط المعاقد
في هذين الفنين دون سايرهما سيما الذي اشترك بهما

في ذات الموضوع ليس بشيء لانه ان اريد به ان الغرض
منه هو تمهيد للعذر لا للضبط فظاهر الفساد مما سبق
من القراين الدالة على انه تمهيد للضبط وان اريد ان
الغرض والمقصود الاهم هو ان يكون تمهيدا للعذر واما
كونه تمهيدا للضبط فمقصود بالتبع فظاهر انه ليس كذلك
لدلالة سوق الكلام على خلافه على انه لا دلالة في عبارة
الكتاب على عذر عدم ايراد ضبط المعاقد في سايرهما
الذي هو جزء مدعاه كما هو الظاهر من كلامه كالنحو وغيره
وان فهم منها عدم ايراد الضبط في النحو بل لا دلالة ايضا
على عذر ايراد الضبط في البيان لان المستفاد من التمهيد
وما ذكر بعده ضبط التراكيب من حيث افادتها الخواص
ولو قيل يمكن ان يستفاد العذر لايراد الضبط في
البيان بالقياس الى هذا العذر قلنا فهذا عذر آخر

غير مذكور في الكتاب وجعل قول المص فيجب المصير الى
ايرادها تحت الضبط نتيجة للمقدمة الممهدة لا يغني شيئا اذ لا
يدل على عذر عدم ايراد الضبط في سايرهما ولا على عذر
ايراد الضبط في البيان فكيف يدل على انه تمهيد للعذر لايراد
الضبط فيهما دون سايرهما بل غاية ان يدل على عذر ايراد
الضبط في المعاني فقط وذلك لا ينافي لما ذكرناه من كون
التمهيد تمهيدا للضبط واما قوله ولهذا لم يفصل جواب الشبهة
الى اخره ان جعل دليلا كما هو الظاهر من سوق كلامه يرد عليه
المنع بان عدم تفصيل جواب الشبهة الموردة على المعاني لا
يدل انه تمهيد العذر لايراد الضبط في هذين الفنين دون
سايرهما اذ غاية ما يدل عليه هو ان يكون تمهيد العذر ايراد
الضبط في هذا الفن قال الشارح وايضا مؤدى مذمومة
الى آخره وقال في الحاشية ولا شك ان عدم تعلق النفع به في

الاخرة مع انهم باعوا به حظوظ انفسهم الى اخره اقول
خلاصة الكلام في هذا المقام ان مؤدى مذمومية
ما شروا به رداته بسبب بيع حظوظ انفسهم به يدل عليه
تعليق المذمومية بالشراء وعدم تعلق نفع به في الاخرة
ولا شك ان مضمون لمن اشتراه ما له في الاخرة من
خلاق الاستبدال كتاب السحر وايثاره واختياره على كتاب
الله تعالى صرح به في حاشية للكشاف وعدم تعلق نفع به
في الاخرة وليس معنى ذلك الاستبدال والايثار الا بيع
حظوظ الآخرة المنزه على كتاب الله به كما انه ليس معنى بيع انفسهم
الا بيع حظوظ الآخرة يشهد بذلك مساق الاية لتقبيح حالهم
ولا يخفى ان ما بيع به حظوظ الاخرة يكون في غاية القباحة
ونهاية الرداءة لا يحتمل لان يكون مباحا فصار ما كلما عدم
تعلق نفع به ورداءته بسبب بيع حظوظ الاخرة به فتوارد

النفي والاثبات على علم واحد فيما قررناه ظهر ان سبع
حظوظهم به معتبر في مضمون لمن اشتراه لا انه ضميمة اليه
يؤيده قول الشارح فيرجع مؤدى مذمومية ما شروا به الى
مضمون ما تعلق به علموا وظهر اندفاع ما توهم من انه غير
مفهوم من تلك الجملة بل انما يعلم من الجملة الثانية وانه يحتمل
ان يكون امر مباح سبع به حظوظ انفسهم ولا يترتب عليه
نفع في الاخرة ولم يكن مانعا من الانتفاع بغيره وانه لا يخفى
ان المفهوم من الجملة الثانية كمال الرداءة ونهاية القباحة
فلم يكن مؤدى الجملتين واحدا قال الشارح في
حاشيته على المطول وفيه بحث لانهم ارادوا الى اخره قال
المعترض اعلم ان المعنى الاصلي هو المعنى التركيبي الذي
يحصل بمجرد تاليف الى اخره اقول ان اراد ان منظور
المعاني هو المعنى الزايد على المعنى التركيبي زايدا كان على

المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به عن المقصود او لا كما هو
الظاهر من سوق كلامه فربما جاز ان يكون المدلولات
الوضعية للالفاظ التي عبر بها عن المقصود من اللطائف
والخواص التي بحث عنها في المعاني وهو ظاهر الفساد ولا
يلتزم به من له المذاق في فن البلاغة كيف وان الخواص
عندهم على قسمين خطابية مبنية على مناسبات عرفية وعلاقات
ظنية واستدلالية مبنية على علاقات عقلية قطعية وان السكاكي
جعل الخواص ما يفتقر في تأديته الى ازيد من دلالات
وضعية وان اراد به المعنى الزايد على المعنى التركيبي وعلى
المعنى الوضعي للفظ الذي عبر به عن المقصود كان البحث
عن مثل القرب والبعد المعبر بن بلفظيهما لدخولهما تحت
المعنى الوضعي بحثا لغويا وان اراد به ان القرب والبعد
وان كانا داخلين في المعاني الوضعية الا ان القصد الى

بيان القرب والبعد خارج عنها فيصح ان يبحث عنها في
هذا الفن قلنا تمكن اعتباره في جميع الالفاظ كما بينه
الشارح فلا وجه لعده من النكت واللطايف التي يعتبرها
البلغاء **قال** واجيب عنه الى اخره **اقول** حاصل الجواب
راجع الى المنع كانه قيل لانسلم ان ما اخذ في تعريف الخبر هو
صفة الكلام فلم لا يجوز ان يكون صفة المتكلم فلا يلزم الدور
وما يقال من انه قد بين المصنف فيما سبق بديهة صدق المتكلم
وكذبه حيث قال الى آخره اثبات للمقدمة الممنوعة اعني
كون المعرف صدق الخبر لكنه فاسد من وجهين اما اولا فلانه
لا يلزم من ثبوت بديهة عند المصنف بديهة عند صاحب التعريف
واما ثانيا فلانه قد بين فيما سبق بديهة صدق الخبر ايضا حيث
قال لكن العلم بالصادق والكاذب موقوف على العلم بالخبر
الصدق ثم ان التنزل عن دعوى بديهة الخبر لا يوجب

التنزل عن دعوى بديهة صدق الخبر كما لا يوجب التنزل عن دعوى
بديهة صدق المتكلم فيبقى على بديهة فلا يصح ان يجعل معرفا **قال**
فاما السبب في كون الخبر الخ **اقول** ذكر المصنف اولا ان
مرجع احتمال الصدق والكذب الى اتصاف الحكم ثم قال
فاما السبب بكلمتي المغايرة واما ولفظة السبب فهذا اقوى
ولئلا ينادي باعلى صوته على ان المراد بيان سبب اتصاف
الحكم والخبر بالاحتمال مع انه متكفل لدفع السؤال المشهور على
ان الاحتمال يرادف الامكان الذهني كما صرح به الرازي
في شرحه للمطالع في آخر بحث الجهات وبه يشعر قول الشارح
هو الامكان الذهني بطريق الحصر فعلى هذا تعين لان يكون
قوله فهو امكان تحقق الحكم الى اخره بيانا لسبب اتصافه به وظهر
اندفاع ما قيل من ان كون الاحتمال بمعنى الاحتمال الذهني
خلاف الظاهر قوله فلانه لا بد ان يراد من الخبر الحكم

اقول لا شك ان بيان السبب لاتصاف الجزء بالاحتمال
ليس الا بيان السبب لاتصاف الحكم به لكون الاتصاف
به حقيقة للحكم الا انه ذكر الخبر بدل الحكم تنبيها على انه يتصف
به تبعا واعتمادا على القراين الدالة على ان المراد بيان
سبب اتصاف الحكم به **قال** الشارح ولذلك قال فيما سبق
او من نحو منطلق بترك المسند اليه **اقول** يريد ان التعبير
عن المسند اليه تارة بالحذف وتارة بالترك قرينة على
انه قصد التفنن في العبارة ههنا وذلك لانه لو كان في اختيار
الحذف في المسند اليه اشعار بالركنية والترك في المسند
اشعار بعدمها لكان المناسب فيما سبق ان لا يذكر الترك
لاشعاره بعدم الركنية والحاصل انه لو كان ذكر الحذف
والترك ههنا للاشعار بما ذكر من الركنية وعدمها لكان
المناسب فيما سبق ان لا يذكر عبارة تشعر بخلاف ما تشعر به

الحذف وبهذا التقرير يندفع ما توهم من ان
اختيار عبارة لنكتة مخصوصة مقصودة بها في
موضع لا يوجب اختياره في موضع آخر وذلك
لانا لا ندعي انه لا بد من ذكر تلك العبارة بعينها
حتى يمنع ويستند بما ذكر بل نقول ان المناسب
ان لا يذكر عبارة تشعر بخلاف ما يشعر به تلك
العبارة فتدبر والنظير الذي اورده ههنا
لتاييد زعمه ليس نظيرا لما نحن فيه اذ الواقع في حديث
آخر لا يشعر بخلاف ما يشعر به لفظ الرحمن فلسا مل
قال الشارح ولا بد منهما في كل حال لكنه
قد لا يفصلهما الى آخره **اقول** لا بد وان تكون كل
حالة مقتضية مركبة من مرجح ومصحح مغاير للوضع و
العلم به اذ لا يخفى ان صحة الاحضار في ذهن السامع

مما يصحح لايراده على اى طريق يراد اذ لولاها لما تيسر
لنا ايراده على طريق من الطرق المختلفة والظاهر
انها لعمومها بالطرق كلها لا يصلح لان تكون مرجحا
لاحدها على الاخر بل لا بد فى كل منها من مرجح من
المرجحات وانها مغايرة لها زائدة عليها غير
معتبرة فيما وضعت له الالفاظ فتعين ان كل حالة
مقتضية لا بد وان تكون مركبة من مرجح ومصحح بعد
العلم بالوضع ثم انا نبين بعض المصححات على وجه
التفصيل اما فى الطى مثلا فالمصحح فيه هو ان يكون
حاضرا فى ذهن السامع عارفا منك القصد اليه والمرجح
اما ضيق المقام او غيره على ما صرح به المصنف
واما فى الذكر فلا بد فيه ايضا من مصحح هو صحة
الاحضار على وجه الذكر ومن مرجح هو كون الخبر

عام النسبة الى كل مسند اليه والمراد تخصيصه
بمعين او غيره واما فى التعريف فهو صحة
احضاره على وجه التعيين اذ هى مصحح بالنسبة
الى اقسام التعريف والمرجح فيه هو ان يكون
المقصود من الكلام افادة السامع فائدة يعتد
بمثلها واما فى المضمر فهو صحة الاحضار على وجه الاضمار
كما صرح به الشارح فى الحاشية لانه بالقياس الى
اقسام المضمر لا يمكن ان يرجح احدها على الاخر
فهى من المصححات بالقياس اليها والمرجح هو كون
المقام مقام الحكاية او الخطاب او الغيبة
وكذا فى المضاف فانه لا بد فيه من صحة احضاره
بواسطة كونه معلوم الانتساب الى المضاف
اليه كالموصول ومن عدم طريق سواه او غيره

ليرجح على الاخر من المعرفات وقس عليه سائر
الحالات المقتضية فانك اذا امعنت
النظر فيها وجدتها مركبة منهما ولا يخفى
عليك ان المتكلم يحتاج في المضاف بعد
العلم بوضعه الى ان يعلم بكونه منسوبا الى المضاف
اليه ليصح احضاره بذكره كما في الموصول بعينه
بلا فرق بينهما وكذا يحتاج في ضمير الخطاب بعد
العلم بوضعه الى كونه حاضرا معينا حتى لو اطلق على
المخاطب ولم يكن حاضرا معينا لم يكن على حقيقته
كما في اسم الاشارة بعينه فان احتاج بعد العلم
بالوضع الى شئ آخر في اسم الموصول والاشاره
فليحتج فيهما ايضا فلا يصح قوله فما عدا الموصول و
الاشارة غير محتاج الى شئ آخر وان لم يحتج فيهما

لم يحتج في الموصول والاشارة ايضا والفرق
تحكم على ان قوله ولا ريب ان الكلام في علم
البلاغة الى اخره لو صح بجميع مقدماته يلزم ان
لا يعد كونه محسوسا مشاهدا لكونه معتبرا في جانب
الوضع اذ لو اطلق على غير المحسوس لم يكن على
حقيقته من المصحح كما لا يعد العلم بالوضع منه ولو اراد
من المصحح في صحة الاحضار بواسطة كونه محسوسا
مشاهدا وان يابى عنه سوق كلامه كل الاباء
قلنا فهذا الاعتبار يجري فيما عداه كالمضمر والمضاف
وغيرهما كما بينا آنفا فلا وجه لنفيه عما عداه واما
حديث التعسف في التلفيق بين العلتين المذكورتين
احديهما في الكتاب والاخرى في الحاشية
فلعل ذلك انما نشأ من اشتباه كان من

الحروف المشبهة بكان من الافعال الناقصة و
الواقع في الحاشية هو الاول دون الثاني
قال فقد ابعد عن الصواب وقال في
الحاشية لان العلم بالشيء اما ان يكون وجودا
اصيلا الى قوله وليس يلزم من ذلك ان يكون شيء
من مراتب الظل موجودا وجودا اصيلا اقول
المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون الوجود الظلي
وجودا اصيلا لشيء اصلاً لا للظل ولا لذي الظل
والثاني مسلم وفي الاول نظر اذ لا ينقبض العقل
من ان يكون الى قوله ويكون وجودا ظليا لماهية
الانسان اقول المفهومات المنتزعة عن الفرد
الذهني مع افراد نوعه وذو الظل كماهية الانسان
مثلا اما ان يكونا متغايرين بالذات كما هو الظاهر

او بالاعتبار فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود
الواحد قائما بشيئين مختلفين بالذات وهو باطل
بديهة وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الواحد
موجودا في الخارج باعتبار ومعدوما فيه باعتبار
آخر ويلزم ايضا اتصاف الذهن بالذات ذي
الظل وهو محال على انا نقول مآل كلام الشارح راجع
الى منع لزوم كون شيء من مراتب الظل موجودا
وجودا اصيلا وليس الغرض منه منع مجرد اللزوم
بحيث يجوز ان يكون شيء من مراتب الظل موصوفا
بالوجود الاصلي كيف وان الظل ممتنع الوجود عنده
على انه حينئذ لا يصلح للرد على سعد الملة والدين بل
هو منع لكون شيء من مراتب الظل موجودا وجودا
اصيلا مطلقا فالاعتراض عليه بمنع عدم اتصاف

الظل بالوجود الاصيلي كما دل عليه قوله اذ لا ينقبض
العقل الى اخره اذ هو لافادة مجرد الجواز لا يصلح
لان يكون دليلا خارج عن داب المناظرة وايضا
كون العلم عرضا وكيفا موجودا وجودا اصيلا
مردود بان الجوهرية والعرضية باعتبار الوجود
الخارجي وعلية الصورة الذهنية باعتبار وجودها في
الذهن وقيامها به وبهذا الاعتبار يمتنع وجودها في
الخارج فلا يكون العلم عرضا وكيفا موجودا في الخارج وما
قيل من ان صورة الجوهر جوهر باعتبار انها ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرض
باعتبار وجودها في الذهن قائمة به مدفوع بان
الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني لما امتنع وجودها
في الخارج وجب ان لا يكون عرضا كما لا يكون جوهرا صح

في حواشيه للتجريد واما ما يقال من ان العلم
من مقولة الكيف فلعل ذلك مخصص بصورة الكيف
باعتبار معلومه كما يعضده قولهم بان العلم والمعلوم
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار وان الماهية
ثابتة بنفسها في الذهن كذا نقل عن الفاضل الشريف
واما على القول بالاظلال والاشباح فالعلم مطلقا
من مقولة الكيف لكنه لا تعويل عليه اذ مداره انكار الوجود
الذهني قوله ومع ذلك يخالف لما حققه في بحث الوجود
الذهني في حل شبهة مكررة الى آخره اقول لنا ان نقرر
الشبهة وجوابها على وجه يندفع به توهم المخالفة وهو
انه لو كانت ماهية الحرارة مثلا موجودة في الذهن لزم
ان يكون الذهن حارا اذ لا معنى للحار الا ماهيته
الحرارة وملخص الجواب ان منشأ الاتصاف

ماهيه حو

بذات الشيء ونفسه هو الوجود الاصيل لا الوجود
الظلي وهذا لا يدل على نفي الاتصاف بظله وصورته
بحسب الوجود الذهني حتى يكون بين كلامي الشارح
مخالفة قوله وبما قررنا ظهر اندفاع شبهة المنكرين هي
مقوله الاعراض الى آخره اقول على ما قررناه تندفع
الشبهة الامور الاعتبارية ولوازم الماهيات
ايضا بان يقال مثلا لو كان الامتناع موجودا في الذهن
لزم كون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه
الامتناع وكذا الجواب عنها بانا لا نسلم ان الممتنع ما فيه
الامتناع بل الممتنع ما قام به ذات الامتناع ونفسه
والقائم بالذهن هو ظله وصورته فاللازم منه اتصاف
الذهن بظله وصورته لا بذاته ونفسه وتحقيقه ان
للامتناع حصولين حصول باعتبار صورته وظله وهو بمنزلة

الوجود الظلي للموجود الخارجي وحصول باعتبار
ذاته ونفسه وهو بمنزلة الوجود الخارجي للموجود
الخارجي والاول حصوله في الذهن ولهذا اتصف
بظله وصورته والثاني حصوله في الفرد الممتنع ولذا
يتصف بذاته ونفسه والحق ما قررناه وعليه
جمهور الافاضل والحق احق ان يتبع قوله مع انه
لا يشفي عليلا ولا يغني شيئا الى آخره اقول الثبوت
صفة الثابت والاتصاف صفة الموصوف المثبت له
وظاهر ان الاتصاف يترتب على الثبوت عند
العقل يشهد بذلك صحة قولك ثبت له فاتصف به بكلمة
الفاء التي للترتيب فيكون ثبوت شيء لشيء مطلقا علة
لاتصاف المثبت له بالثابت سواء اقتضى ذات
المثبت له من حيث هو ذلك الثبوت كما في لوازم

الماهيات اولا كما في غيرها واما ما ذكره الشارح
في بحث الوجود من ان ثبوت الوجود للموضوع
ليس كوجود الاعراض لمحالها حتى يلزم وجوده في
نفسه بل معنى ثبوته للموضوع اتصاف الموضوع به
وصدقه على الموضوع انتهى فلا يقدح بما نحن فيه
لجواز ان يريد به نفي لزوم الوجود في نفسه
لان سوق الكلام فيه لا ادعاء اتحاد الثبوت
بالاتصاف اي لا يلزم من ثبوت الوجود
للموضوع وجوده في نفسه بل اللازم منه
اتصاف الموضوع به وصدقه عليه وبما بيناه
ظهر ان الثبوت علة للاتصاف وبه اندفع التوهمات
واضمحل التخيلات   تم الكلام
بعون الملك   العلام   م